DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE DIOS

(Emilio Lospitao)

Edita: Nuevos Paradigmas
https://paradigmanuev.wordpress.com/

ÍNDICE

Prólogo

I. Introducción

II. La figura de Dios en el texto bíblico

III. Dios no habla. La palabra “Dios” sí.

IV. Antropomorfismo como necesidad del lenguaje

V. Relectura contemporánea: de la literalidad a la hermenéutica

VI. Dios, entre el símbolo y la contradicción

Conclusión

PRÓLOGO

Hablar de Dios ha sido, a lo largo de la historia, una de las tareas más persistentes y problemáticas del pensamiento humano. Filósofos, teólogos, místicos, artistas y científicos han intentado nombrar aquello que, por definición, parece resistirse a toda definición. Sin embargo, pese a la diversidad de discursos y tradiciones, la palabra "Dios" continúa circulando en el lenguaje contemporáneo con una fuerza simbólica que no ha desaparecido, sino que se ha transformado. ¿Qué significa, entonces, hablar de Dios hoy? ¿De qué hablamos realmente cuando pronunciamos ese nombre?

Este ensayo parte de la hipótesis de que el término "Dios" no remite a un único objeto estable, sino a un campo de significados en tensión: idea filosófica, experiencia subjetiva, construcción cultural y, en muchos casos, ausencia o silencio. Más que ofrecer una definición cerrada, el objetivo es analizar las distintas formas en que el discurso humano ha intentado pensar, nombrar y representar lo divino, así como los límites inherentes a ese intento.

Desde una perspectiva crítica e interdisciplinar, el texto recorre algunos de los principales enfoques desde los cuales se ha hablado de Dios: la razón filosófica, la experiencia mística, el relato cultural y la negación o suspensión del sentido teológico. Al hacerlo, se examina no solo aquello que se dice sobre Dios, sino también aquello que se revela sobre el ser humano cuando habla de Él. En este sentido, el ensayo sostiene que toda reflexión sobre Dios es, inevitablemente, una reflexión sobre el lenguaje, el deseo, el miedo y la necesidad de sentido.

Lejos de resolver la cuestión, este trabajo propone abrirla. Hablar de Dios, aquí, no significa afirmar su existencia ni negarla, sino interrogar el acto mismo de hablar: qué presupuestos lo sostienen, qué tensiones lo atraviesan y qué silencios lo constituyen. El recorrido que sigue no busca clausurar la pregunta, sino mostrar por qué continúa siendo necesaria.

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo no se propone defender una imagen de Dios ni refutar posiciones ateas, sino esclarecer el estatuto del discurso sobre Dios tal como aparece en el texto bíblico. La pregunta que lo atraviesa no es si Dios existe o no, ni cómo es Dios en sí, sino qué ocurre cuando los textos dicen "Dios", qué función cumple ese nombre y qué tipo de realidad produce en el plano narrativo, teológico y ético.

El punto de partida es una afirmación metodológica decisiva: Dios no es abordado aquí como sujeto real de la historia, sino como un constructo literario y teológico plenamente humano. En los relatos bíblicos, Dios no actúa como agente histórico verificable, sino como figura narrativa mediante la cual comunidades concretas interpretan, justifican y dotan de sentido absoluto a su propia experiencia histórica. Este desplazamiento no pretende deslegitimar el texto, sino hacerlo legible sin recurrir a presupuestos metafísicos que el propio texto no garantiza.

Desde esta perspectiva, el lenguaje religioso no es un espejo de una realidad trascendente previa, sino un espacio de producción de sentido. La Biblia no define a Dios: lo narra, lo simboliza, lo multiplica y lo tensiona. El nombre "Dios" no remite a una esencia estable, sino que funciona como lugar de condensación simbólica, donde se inscriben conflicto, violencia, esperanza, culpa, identidad y legitimación. El sentido no precede al texto: emerge en el acto mismo de narrar.

Esta aproximación exige tomar en serio el antropomorfismo bíblico, no como un residuo primitivo que deba ser corregido, sino como una necesidad estructural del lenguaje. Atribuir a Dios voluntad, palabra, decisión o violencia no revela una naturaleza divina, sino el modo en que el lenguaje humano absolutiza la historia. Allí donde no existen causas impersonales ni sistemas abstractos, el relato necesita un sujeto total que garantice inteligibilidad. Dios aparece así como instancia narrativa de cierre, especialmente en contextos de violencia extrema, donde la atribución divina absorbe la responsabilidad y clausura el conflicto interpretativo.

En este marco, la distinción entre Dios narrado y Dios pensado resulta fundamental. El Dios narrado habita el relato, la contradicción y la experiencia histórica; no es coherente ni estable, sino dinámico y conflictivo. El Dios pensado, en cambio, surge cuando la reflexión filosófica o teológica intenta fijar conceptualmente aquello que el relato mantiene abierto. Este trabajo sostiene que el conflicto no se produce por la coexistencia de ambos registros, sino cuando el pensamiento olvida el origen narrativo y simbólico de su propio objeto, convirtiendo una figura literaria en sujeto ontológico.

El cruce hermenéutico que atraviesa este estudio se apoya implícitamente en tres líneas de pensamiento complementarias. Por un lado, la comprensión del símbolo como aquello que da que pensar sin agotarse en el concepto, permitiendo que el texto diga más de lo que cualquier sistema puede capturar. Por otro, la atención al carácter violento de toda pretensión de presencia plena,

especialmente allí donde el lenguaje se presenta como autoridad absoluta e incuestionable. Finalmente, la convicción de que el significado no reside en una referencia última, sino en el uso del lenguaje dentro de formas de vida concretas.

Desde esta convergencia, afirmar que "Dios habla" no describe un acontecimiento, sino que realiza una operación discursiva: produce autoridad, legitima decisiones y suspende la objeción ética. Dios no habla; el texto habla en nombre de Dios. Y cuanto más radical es la violencia narrada —la aniquilación de pueblos, la muerte de los primogénitos—, más necesario se vuelve ese recurso, porque mayor es la exigencia de legitimación simbólica.

Este enfoque permite releer los textos bíblicos de violencia no como revelaciones de una voluntad divina, sino como inscripciones narrativas de la violencia histórica humana, proyectadas en un plano absoluto. Dios no es el origen de esa violencia, sino su nombre último dentro del relato. Reconocerlo no empobrece el texto, sino que lo libera de una lectura literal que lo convierte en mandato y lo devuelve a su condición de producción simbólica situada.

Así entendida, la Biblia no es un sistema doctrinal cerrado ni una descripción objetiva de lo divino, sino un archivo de sentido, atravesado por tensiones, contradicciones y desplazamientos. Leerla hermenéuticamente no implica resolver esas tensiones, sino asumirlas como constitutivas. El fracaso del lenguaje para decir lo absoluto no es un defecto que deba corregirse, sino la condición misma que mantiene abierto el sentido.

Este trabajo se sitúa, por tanto, en ese espacio inestable entre palabra y silencio, entre narración y concepto, entre violencia y sentido. No para responder definitivamente quién es Dios, sino para mostrar qué hace el lenguaje cuando pronuncia su nombre.

II. LA FIGURA DE DIOS EN EL TEXTO BÍBLICO

1. Lenguaje, antropomorfismo y contradicción

El texto bíblico no opera en el registro del discurso conceptual ni pretende ofrecer una definición metafísica de Dios. Su lenguaje es narrativo, simbólico y relacional. Dios aparece en la Escritura como personaje porque solo así puede ser incorporado a una historia compartida, recordada y transmitida. La antropomorfización no constituye, por tanto, un residuo primitivo del pensamiento religioso, sino una condición estructural del lenguaje humano: no es posible hablar de lo absolutamente otro sin traducirlo a categorías propias de la experiencia. En este sentido, el antropomorfismo no debe entenderse como una descripción literal de Dios, sino como un recurso analógico que permite hacer inteligible una relación.

Uno de los principales obstáculos para articular una reflexión contemporánea sobre Dios reside en la distancia aparente entre las elaboraciones filosóficas, teológicas o simbólicas desarrolladas a lo largo de la historia del pensamiento y la imagen de Dios que emerge del texto bíblico. En este último, Dios se presenta con rasgos marcadamente antropomórficos: habla, se arrepiente, se indigna, castiga, negocia, ama de manera preferencial y actúa de forma que, desde una sensibilidad moderna, puede resultar arbitraria o incluso violenta. Esta representación parece entrar en conflicto con concepciones de Dios como principio trascendente, fundamento del ser o límite del lenguaje. Sin embargo, este conflicto no remite tanto a una contradicción ontológica cuanto a una diferencia radical entre modos de decir.

La tradición teológica ha reconocido desde temprano esta tensión. La distinción entre lenguaje literal, analógico y simbólico responde precisamente al intento de preservar la trascendencia divina sin renunciar a su posibilidad de ser nombrada. Hablar de Dios como si fuera humano no implica afirmar que lo sea, sino admitir que todo decir sobre Dios está mediado por formas humanas de comprensión. El problema surge cuando este carácter mediado del lenguaje se pierde de vista y las imágenes narrativas se leen como afirmaciones ontológicas.

2. Entre el Dios narrado y el Dios pensado

Las representaciones más problemáticas del Dios bíblico —su aparente arbitrariedad, su implicación en la violencia histórica o su parcialidad— pueden ser comprendidas, desde una perspectiva hermenéutica, como inscripciones narrativas de conflictos humanos reales. Dios habla con la voz del texto, y el texto habla desde una comunidad concreta, situada en un tiempo, un territorio y una historia de alianzas, exilios y rupturas. En este marco, Dios no funciona tanto como una entidad metafísica autónoma cuanto como un lugar simbólico en el que se articulan las tensiones fundamentales de la experiencia colectiva: justicia y misericordia, ley y perdón, fidelidad y libertad.

Resulta útil, en este punto, distinguir entre el Dios narrado y el Dios pensado. El primero es el Dios de la Escritura: histórico, relacional, dramático, atravesado por la contingencia del relato. El segundo es el Dios de la reflexión filosófica y teológica: abstracto, trascendente, no representable. Las

contradicciones emergen cuando se exige al Dios narrado coherencia conceptual o al Dios pensado capacidad de intervención narrativa. Ambas figuras responden a funciones distintas del lenguaje y no pueden ser evaluadas bajo los mismos criterios sin incurrir en reduccionismos.

Desde esta perspectiva, la contradicción no es un defecto que deba ser eliminado, sino un rasgo constitutivo del discurso sobre Dios. La teología negativa, la mística y la exégesis contemporánea coinciden en señalar que toda imagen de Dios es simultáneamente necesaria e inadecuada. El lenguaje bíblico no fracasa a pesar de sus contradicciones, sino que las incorpora como huella de su propia insuficiencia. Dios se dice allí donde el lenguaje se tensa hasta el límite de lo decible.

3. Dios como lenguaje simbólico

En consecuencia, el conflicto entre el Dios bíblico y las elaboraciones conceptuales posteriores no se resuelve mediante una purificación del texto ni mediante su rechazo, sino a través de una lectura que asuma su carácter simbólico, plural y situado. La Escritura no define a Dios; produce sentido, memoria e identidad. Dios es, en este contexto, el nombre que permite narrar una experiencia límite sin clausurarla. Hablar de Dios, en el texto bíblico, no es poseerlo conceptualmente, sino exponerse a la fragilidad del lenguaje que intenta nombrar aquello que, en última instancia, siempre se sustrae.

Desde esta perspectiva, el discurso bíblico sobre Dios debe leerse como lenguaje simbólico antes que como descripción ontológica. Como señala Paul Ricoeur, "el símbolo da que pensar" (Finitud y culpabilidad), es decir, no clausura el sentido, sino que lo abre a una interpretación siempre inacabada. El nombre de Dios funciona así menos como definición que como provocación del pensamiento.

El texto bíblico no pretende describir a Dios ontológicamente, sino hacerlo decible, narrable y relacional. El Dios antropomórfico —que habla, se arrepiente, se enfada, ama, castiga— no es una definición metafísica, sino una estrategia lingüística y simbólica. La Biblia no responde a la pregunta "¿qué es Dios?", sino a "¿cómo se relaciona Dios con el ser humano?".

Desde este punto de vista, el problema surge cuando se lee un lenguaje narrativo-simbólico como si fuera descriptivo-conceptual.

III. DIOS NO HABLA. LA PALABRA "DIOS" SÍ

1. El problema no es Dios, sino el lenguaje sobre Dios

No tenemos acceso directo a “Dios” —si es que existe como entidad, fuerza, origen o experiencia—. Lo que tenemos es una palabra: “Dios”. Y esa palabra ha sido usada, abusada, glorificada, temida, politizada, poéticizada.

El problema no es el referente (si es que hay alguno), sino el instrumento que usamos para apuntar hacia él: el lenguaje.

El filósofo Ludwig Wittgenstein lo intuyó profundamente: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Y añadiría: cuando hablamos de lo absoluto con un lenguaje hecho para lo relativo, el lenguaje se quiebra. Hablamos de Dios como si fuera un objeto más del universo —un rey en el cielo, un juez en la nube—, cuando muchas tradiciones místicas insisten en que Dios no está “en” el universo: el universo está “en” Dios. El lenguaje, lineal y causal, no está diseñado para hablar de lo atemporal, lo infinito, lo no-dual.

2. El lenguaje es analógico, no literal

Cuando digo “Dios es amor”, ¿lo digo como una definición matemática? No. Es una analogía, una metáfora. Pero en la historia humana, las metáforas se han petrificado en dogmas:

“Dios es padre”, se convierte en una imagen patriarcal del poder divino.
“Dios ve todo”, se convierte en un espía cósmico que vigila tus pensamientos.
“Dios perdona”, se convierte en una transacción legal: pecado-deuda-redención.

El lenguaje religioso original (en mitos, parábolas, símbolos) sabía que hablaba en clave. Pero con el tiempo, la clave se perdió, y se empezó a leer el símbolo como si fuera un informe policial. Como si, al decir “el sol se levanta”, alguien creyera que el sol realmente sube por una escalera. El problema no es el sol. Es creer que el lenguaje describe literalmente lo que solo puede sugerir. El lenguaje sobre Dios ha sido instrumentalizado. Aquí entra la dimensión política y social.

La palabra “Dios” ha sido usada para:
- Justificar guerras (“Dios está de nuestro lado”).
- Imponer moralidades (“Dios dice que esto está mal”).
- Legitimar poderes (“derecho divino de los reyes”).
- Excluir (“ustedes no creen en el verdadero Dios… y los quemaban”).

El problema no es que alguien crea en Dios. El problema es que la palabra “Dios” se haya convertido en una moneda de poder, en lugar de una puerta de misterio. Paul Ricoeur, el filósofo francés, decía que hay que pasar de una “fe del prejuicio” a una “fe del esfuerzo”; es decir, primero creemos ingenuamente en lo que nos dicen; luego, dudamos, cuestionamos, desmitificamos; y finalmente, si hay algo que resiste, volvemos a creer, pero con conciencia.

Este proceso exige desconfiar del lenguaje religioso tal como nos llega. Porque está cargado de ideología, de historia, de miedo, de control.

3. El misticismo como rebeldía lingüística

Frente a este lenguaje petrificado, el misticismo ha sido siempre una resistencia silenciosa.

Mahoma recibe el Corán como recitación, no como dogma escrito. San Juan de la Cruz escribe sobre Dios diciendo que es "noche oscura", "silencio", "ausencia". Buda no habla de Dios, pero habla de una liberación que trasciende el lenguaje. Maestro Eckhart dice: "Dios está por encima de Dios". El místico sabe que la palabra "Dios" ya es un obstáculo. Por eso, muchas veces, prefiere el silencio, el canto, el baile, la risa, el llanto. Porque lo que ha tocado no se dice, se vive.

Y ahí vuelve Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar, hay que callar". Pero también: ese silencio puede ser más elocuente que mil sermones.

¿Entonces, qué hacer con la palabra "Dios"?

No se trata de abolirla, sino de descontaminarla, de devolverle su fragilidad, su carácter de señal, no de realidad. Algunos optan por abandonarla. Dan preferencia a otras palabras: Vacío, Tao, Brahmán, La Gran Madre, La Presencia, El Todo, La Fuente, Lo Misterioso. Otros la mantienen, pero con comillas mentales: "Dios", como quien dice: "Esto no es eso, pero es lo más cerca que puedo estar de nombrarlo sin mentir".

Es como si, al decir "Dios", dijéramos en voz baja: "Estoy hablando de algo que no entiendo, que no puedo probar, que quizás no exista… pero que, cuando lo siento, todo tiene sentido. Y cuando no lo siento, todo es pregunta. Y está bien así".

El problema no es Dios. Es que creemos que la palabra lo contiene. El lenguaje sobre Dios se convierte en problema cuando:
- Se confunde con la realidad.
- Se usa para dominar.
- Se vuelve rígido, dogmático, excluyente.
- Se pierde su carácter poético, simbólico, interrogante.

Pero si aprendemos a hablar de Dios con humildad, con ironía sagrada, con sentido del misterio, entonces la palabra puede convertirse en puente, no en muro.

Como dijo el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer desde la cárcel: "Debemos aprender a hablar de Dios no como un 'dios de los huecos', sino como Dios mismo". Y añadiría: hablar de Dios como Dios mismo implica saber que nunca lo estamos nombrando del todo. Así que, sí. El problema no es Dios. Tal vez ni

siquiera sepamos si existe. Pero el problema, definitivamente, es cómo hablamos de él: con certezas que aplastan, con palabras que encarcelan, con lenguajes que ya no respiran. Lo sagrado no necesita defensores. Necesita silencios que lo honren, y palabras que lo señalen… sin pretender atraparlo.

¿De qué hablamos cuando hablamos de Dios? Hablamos, sobre todo, de nuestra relación con lo desconocido. Y de si tenemos el coraje de nombrarlo… sin poseerlo. La primera clave es desplazar el conflicto: la contradicción no se da entre Dios y la razón moderna, sino entre distintos regímenes de lenguaje.

IV. ANTROPOMORFISMO COMO NECESIDAD DEL LENGUAJE

El antropomorfismo bíblico no es un error primitivo, sino una condición inevitable del lenguaje humano. Todo lo que se dice de Dios pasa por categorías humanas. Sin antropomorfismo, Dios sería completamente indecible. Ya el propio texto bíblico es consciente de esto: "¿A quién me compararéis?" (Is 40,18). La tradición teológica ha llamado a esto analogía: se habla de Dios como si fuera humano, sabiendo que no lo es.

1. Arbitrariedad y violencia: Dios como espejo narrativo

Los rasgos más problemáticos del Dios bíblico —arbitrariedad, celos, violencia, favoritismo— pueden entenderse como proyecciones narrativas de una experiencia histórica concreta. Desde el punto de vista del lenguaje, Dios habla con la voz del texto. El texto habla desde una cultura, una época y un conflicto. Dios se convierte en personaje para hacer inteligible la experiencia del pueblo.

No es que Dios sea violento; es que la violencia necesita ser narrada y encuentra en Dios una figura absoluta que la legitime o la cuestione. En este sentido, el Dios bíblico no es tanto un retrato de lo divino como un archivo de tensiones humanas: justicia vs. misericordia, ley vs. compasión, fidelidad vs. libertad.

2. Dios narrado vs. Dios pensado. La clave.

Dios narrado

El Dios narrado es el que aparece en relatos, símbolos y experiencias. No se presenta como definición, sino como historia. Se conoce a través de narraciones míticas, parábolas, poemas, testimonios, tradiciones orales. Habla en lenguaje simbólico y metafórico. Está ligado a la experiencia concreta: el sufrimiento, la esperanza, la liberación, la culpa, el perdón… No se demuestra, se reconoce. Es relacional: Dios camina, llama, discute, se oculta, interviene. Por ejemplo, el Dios que saca a Israel de Egipto; el Dios de los salmos, que a

veces cercano, a veces ausente, y a veces incluso injusto. Aquí Dios no es una idea, sino un personaje vivo dentro de una historia compartida.

Dios pensado

El Dios pensado es el que se formula como concepto. Aparece cuando la razón intenta ordenar, explicar o justificar lo divino. Su rasgos clave se articula mediante categorías filosóficas y teológicas. Usa lenguaje abstracto y técnico. Busca coherencia lógica y universalidad. Se expresa en atributos: omnipotente, eterno, necesario, causa primera. Se pregunta por el ser de Dios, no por su relato.

Por ejemplo, el Dios de Aristóteles como acto puro; el Dios de la teología escolástica; el Dios de los argumentos ontológicos o cosmológicos; el Dios definido como "fundamento del ser" o "absoluto". Aquí Dios no actúa en una historia: es pensado como estructura última de la realidad.

La distinción entre el Dios narrado y el Dios pensado permite comprender tensiones históricas del discurso teológico. Heidegger critica al Dios de la metafísica precisamente porque, convertido en concepto, pierde toda capacidad de relación. El Dios bíblico, en cambio, no es pensado para ser definido, sino narrado para ser experimentado.

La tensión entre ambos

Esta dicotomía genera una fricción constante. El Dios narrado puede parecer ingenuo, antropomórfico o contradictorio, mientras que el Dios pensado puede volverse frío, distante, casi irrelevante existencialmente.

Dicho de otra manera, el Dios narrado emociona, interpela y transforma. El Dios pensado ordena, explica y justifica. Uno habla al corazón y a la memoria colectiva; el otro habla al intelecto y a la coherencia del sistema.

Riesgos de la separación

Si solo hay Dios narrado, se corre el riesgo del literalismo o del mito sin crítica. Si solo hay Dios pensado, Dios se vuelve una abstracción sin rostro ni voz.

Muchos conflictos religiosos nacen cuando se absolutiza el relato sin reflexión, o se absolutiza el concepto olvidando la experiencia humana que lo originó.

Posibles puentes

Algunas tradiciones intentan reconciliar ambos polos, así: La teología narrativa, la fenomenología de la religión (Pensadores como Ricoeur, Buber, Tillich o

incluso ciertos místicos). La idea central del puente es que el relato da carne a lo que el concepto intenta pensar, y el concepto cuida de que el relato no se vuelva ídolo.

En síntesis

Dios narrado: Dios contado, vivido, recordado, invocado. Dios pensado: Dios definido, analizado, sistematizado. No son enemigos inevitables, pero sí dos lenguajes distintos para decir —o intentar decir— lo indecible.

3. La solución no es eliminar la contradicción, sino asumirla

Desde el punto de vista del lenguaje, no hay una síntesis total posible. La tradición más profunda no intenta resolver la contradicción, sino habitarla.

La teología apofática afirma que toda imagen es falsa y necesaria a la vez.
El misticismo asume que el lenguaje conduce al silencio. La exégesis moderna reconoce el carácter literario y plural del texto bíblico.

Así, el Dios bíblico puede ser entendido como un dispositivo lingüístico que permite decir lo indecible, aun a costa de decirlo mal.

V. RELECTURA CONTEMPORÁNEA: DE LA LITERALIDAD A LA HERMENÉUTICA

1. Lenguaje y límite

Resolver el conflicto hoy implica cambiar la pregunta. No, "¿Es este Dios creíble?"; sino, "¿Qué tipo de lenguaje es este y qué hace?".

Desde esta perspectiva la Biblia no "define" a Dios. La Biblia produce sentido, identidad y memoria. Dios es el nombre que articula esa producción literaria y simbólica. El discurso bíblico sobre Dios debe leerse como lenguaje simbólico antes que como descripción ontológica. Como señala Paul Ricoeur, "el símbolo da que pensar", es decir, no clausura el sentido, sino que lo abre a una interpretación siempre inacabada. El nombre de Dios funciona así menos como definición que como provocación del pensamiento.

2. Antropomorfismo como necesidad lingüística

Aquí encaja muy bien Luis Alonso Schökel, que legitima el lenguaje bíblico desde la poética. El antropomorfismo bíblico no es un defecto del texto, sino

una consecuencia de su naturaleza lingüística. La Escritura no habla de Dios en abstracto, sino mediante imágenes y relatos, porque ese es el único modo humano de decir lo real. Pretender un discurso no antropomórfico equivaldría a exigir un lenguaje no humano. (Schökel, La Palabra inspirada)

3. Teología negativa y conciencia del fracaso del lenguaje

La tradición apofática radicaliza esta conciencia del límite. Para el Pseudo-Dionisio, Dios se sitúa más allá de toda afirmación y de toda negación, lo que implica que incluso el lenguaje bíblico, necesario para la transmisión de la experiencia, debe ser leído bajo la sospecha de su inadecuación. Toda palabra sobre Dios es verdadera solo en la medida en que se reconoce insuficiente. "De Dios no podemos afirmar ni negar nada, porque está más allá de toda afirmación y de toda negación." (Pseudo-Dionisio Areopagita, Los nombres divinos).

4. Violencia, arbitrariedad y proyección simbólica

Desde una lectura simbólica, los rasgos más perturbadores del Dios bíblico pueden entenderse como proyecciones de conflictos humanos no resueltos. Jung afirma que la imagen de Dios refleja el estado de conciencia del ser humano, lo que permite leer la arbitrariedad o la violencia divina no como atributos ontológicos, sino como expresiones narrativas de una experiencia histórica concreta. "La imagen de Dios corresponde siempre al estado de conciencia del hombre." (Jung, Respuesta a Job)

5. Biblia como producción de sentido, no definición

La Escritura no pretende informar acerca de la esencia de Dios, sino transformar la comprensión que el lector tiene de sí mismo y del mundo. Como señala Ricoeur, el texto bíblico no informa, sino que transforma; Dios es el nombre que articula esa transformación simbólica. "El texto bíblico no informa, transforma." (Ricoeur, Del texto a la acción).

6. Silencio, poesía y lenguaje extremo

La mística lleva esta lógica al extremo, mostrando que el lenguaje culmina en el silencio. San Juan de la Cruz expresa poéticamente lo que la teología apofática formula conceptualmente: el conocimiento de Dios no consiste en decir más, sino en saber callar mejor. El lenguaje no desaparece, pero se reconoce herido por aquello que intenta nombrar:

"Entréme donde no supe / y quedéme no sabiendo / toda ciencia trascendiendo." (San Juan de la Cruz).

VI. DIOS, ENTRE EL SÍMBOLO Y LA CONTRADICCIÓN

A lo largo de este ensayo se ha mostrado que la pregunta por Dios no remite a un objeto único ni a una definición estable, sino a un conjunto de lenguajes, experiencias y marcos de interpretación que frecuentemente entran en tensión entre sí. La filosofía ha intentado pensar a Dios como principio racional o límite del pensamiento; la teología ha oscilado entre la afirmación conceptual y el reconocimiento del silencio; la ciencia ha desplazado a Dios fuera del ámbito explicativo de la naturaleza; y la poesía ha conservado su lugar como espacio privilegiado para decir lo indecible. En todos estos registros, sin embargo, aparece una constante: hablar de Dios implica enfrentarse a los límites del lenguaje humano.

El examen del texto bíblico ha permitido observar con particular claridad esta tensión. Lejos de ofrecer una doctrina sistemática, la Escritura presenta a Dios dentro de relatos históricos y simbólicos donde aparece con rasgos profundamente antropomórficos: un Dios que actúa, se enfada, se conmueve, castiga y, en ocasiones, parece cambiar de decisión. Tales representaciones, visibles en libros como el Génesis o Isaías, han servido históricamente para sostener la idea de una voluntad divina que guía la historia, expresada muchas veces en la fórmula consoladora de un "plan perfecto". Sin embargo, el análisis crítico revela que esta noción entra en conflicto tanto con la experiencia del sufrimiento humano como con la propia lógica interna de los relatos bíblicos, donde la creación, la caída, el castigo y la reconfiguración del mundo muestran una realidad marcada por la contingencia y la ambivalencia.

Estas aparentes incoherencias no deben interpretarse únicamente como fallos del discurso religioso, sino como indicios de la naturaleza misma del lenguaje sobre lo divino. El Dios narrado por la tradición bíblica no coincide necesariamente con el Dios pensado por la filosofía o la teología sistemática. El primero pertenece al ámbito del relato y del símbolo; el segundo, al de la abstracción conceptual. Muchas de las contradicciones emergen precisamente cuando estos registros se confunden y se exige coherencia metafísica a un lenguaje cuya función original era narrativa, existencial y comunitaria.

Desde esta perspectiva, la idea del "plan perfecto" puede comprenderse como una estrategia interpretativa destinada a conferir sentido al dolor y a la incertidumbre, más que como una descripción literal del funcionamiento del mundo. El problema surge cuando esa estrategia se absolutiza y se transforma en explicación cerrada, anulando la pregunta crítica. Allí donde el discurso pretende ofrecer certeza total, el lenguaje revela sus fisuras: el sufrimiento, el mal y la experiencia histórica resisten ser integrados sin resto en un esquema plenamente racional.

El recorrido realizado permite entonces una conclusión central: hablar de Dios es, en última instancia, hablar de la relación del ser humano con el sentido y con el límite. Las imágenes divinas —ya sean filosóficas, teológicas o poéticas — no describen de forma transparente una realidad objetiva, sino que expresan modos humanos de interpretar lo real. Dios aparece así menos como

respuesta definitiva que como una palabra frontera, situada entre la necesidad de significado y la imposibilidad de alcanzarlo por completo.

Lejos de invalidar la pregunta, esta constatación la vuelve más fecunda. Las contradicciones del discurso religioso no necesariamente exigen ser resueltas, sino comprendidas como parte del esfuerzo humano por nombrar aquello que excede toda formulación. En ese sentido, cuando hablamos de Dios no hablamos simplemente de un ser trascendente, sino también —y quizá sobre todo— de nuestra propia condición: finita, interpretativa y siempre abierta a la búsqueda de sentido.

Así, el ensayo concluye allí donde comenzó: no con una definición cerrada, sino con una interrogación. Hablar de Dios es explorar el lenguaje mismo en su límite, reconocer que cada palabra acerca de lo divino dice tanto de quien la pronuncia como de aquello que intenta nombrar. Y tal vez sea precisamente en esa tensión —entre el símbolo y la contradicción, entre la afirmación y el silencio— donde la pregunta por Dios mantiene su vigencia.

CONCLUSIÓN

El recorrido realizado permite afirmar que la figura de Dios en el texto bíblico no puede ser comprendida como un objeto definido, estable o plenamente accesible al lenguaje, sino como un acontecimiento de sentido que se da en y a través del discurso. La Biblia no define a Dios: lo narra, lo figura, lo repite bajo múltiples nombres, y en esa repetición siempre desplazada produce significado. El texto bíblico funciona así como un espacio simbólico donde el sentido se abre, más que cerrarse, y donde el excedente semántico impide toda fijación definitiva.

La distinción entre Dios narrado y Dios pensado se vuelve, en este marco, una clave hermenéutica fundamental. El Dios narrado pertenece al orden del relato, de la metáfora viva y de la experiencia histórica; no es un concepto, sino una figura que actúa dentro de una trama. El Dios pensado, en cambio, surge del intento de estabilizar ese exceso narrativo en categorías ontológicas o sistemáticas. El conflicto no radica en la coexistencia de ambos registros, sino en el gesto que pretende sustituir el relato por el concepto, olvidando que el pensamiento mismo se apoya en una mediación simbólica previa.

Decir que Dios no habla, sino que habla la palabra “Dios”, implica desplazar la cuestión desde una metafísica de la presencia hacia una reflexión sobre el lenguaje. El problema no es Dios, sino la ilusión de un lenguaje transparente que podría capturarlo sin resto. Todo discurso religioso opera por analogía, metáfora y desplazamiento; allí donde el lenguaje se toma como literal, se vuelve violento, porque clausura el juego del sentido y confunde el símbolo con la cosa. El significado no está dado de una vez, sino que emerge en el uso, en el contexto y en la forma de vida que sostiene ese decir.

Desde esta perspectiva, el antropomorfismo deja de ser un defecto a corregir y se revela como una necesidad estructural del lenguaje. No hablamos de Dios a pesar de lo humano, sino exclusivamente a través de lo humano. Las figuras antropomórficas no dicen cómo es Dios, sino cómo el ser humano se comprende a sí mismo en relación con lo que lo excede. El relato bíblico no refleja una esencia divina, sino que funciona como espejo narrativo donde se proyectan conflicto, violencia, deseo de sentido y búsqueda de fundamento.

La mística, lejos de representar una negación del lenguaje, aparece como su forma más lúcida y radical. Allí donde el discurso reconoce su propio límite, no se calla por impotencia, sino por exceso. El silencio, la paradoja y la poesía no eliminan el decir, sino que lo empujan hasta su borde, mostrando que lo más importante no puede ser dicho literalmente, aunque tampoco pueda dejar de ser insinuado. El fracaso del lenguaje no es un obstáculo, sino su verdad más honesta.

Desde una relectura contemporánea, la Biblia puede comprenderse entonces no como un texto que define a Dios, sino como una práctica de sentido, históricamente situada, abierta a reinterpretación. Leerla hermenéuticamente no implica vaciarla de verdad, sino renunciar a la pretensión de una verdad total, cerrada y no mediada. El sentido no se posee: se habita.

En definitiva, la tarea no consiste en resolver la contradicción entre relato y concepto, entre símbolo y pensamiento, sino en asumirla como condición del discurso religioso. Allí, en ese espacio inestable donde el lenguaje dice y fracasa al mismo tiempo, el nombre “Dios” continúa operando no como respuesta, sino como pregunta radical, como límite del lenguaje y, a la vez, como aquello que lo pone en movimiento.

FIN

BIBLIOGRAFÍA

- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama / Trotta.
- Estrada, Juan Antonio, *Las muertes de Dios*.
- Guzón Nestar, José Luis. *Introducción a la Teología del Proceso.*
- Hick, John, *La metáfora de Dios encarnado*.
- Jung, Carl G.. *Respuesta a Job*. Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Mardones, J. María. *Matar a nuestros dioses*.
- Pseudo-Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos.* BAC.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Herder.

- Ricoeur, Paul:
  - *Del texto a la acción*.
  - *Finitud y culpabilidad.* Trotta.
- Schökel:
  - *La Palabra inspirada*. Cristiandad.
  - *Manual de poética hebrea*. Cristiandad.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA:

- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica* (vol. I).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Tecnos.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*.
- Einstein, Albert. *Ideas y opiniones*.
- Laplace, Pierre-Simon. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Alianza.
- Taylor, Charles. *La era secular.* Gedisa.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática*. Sígueme.
- San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rilke, Rainer Maria. *El libro de las horas*. Hiperión.
- Celan, Paul. *Amapola y memoria*. Trotta.
- Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Paidós.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós.
- Aquino, T. de. *Suma Teológica*.
- Pseudo-Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*.
- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe*.

Filosofía
- Platón. *La República.*
- Aristóteles. *Metafísica*.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Alianza.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*.
- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*.

Ciencia y filosofía de la ciencia
- Einstein, A. *Ideas y opiniones*.
- Hawking, S. *Una breve historia del tiempo*.
- Dawkins, R. *El espejismo de Dios.*

Poesía
- Rilke, R. M. *El libro de las horas.*
- Celan, P. *Amapola y memoria*.
- Hölderlin, F. *Himnos*.

CITAS

1. Tomás de Aquino (1225–1274) – Teólogo cristiano, dominico, autor de la Suma Teológica. Para él, Dios puede ser conocido racionalmente hasta cierto punto, aunque trascienda toda razón.

Dios no es un ser más entre otros, sino Ipsum Esse Subsistens —el Mismo Ser que subsiste por sí mismo. Lo conocemos no por definirlo, sino por lo que no es (vía negativa) o por analogía (vía analógica).

Argumentos: Las Cinco Vías para probar la existencia de Dios (movimiento, causa, contingencia, grados de perfección, orden del mundo). "Es evidente que algo es movido; pero todo lo que es movido es movido por otro. [...] Es necesario llegar a un primer motor no movido, al cual todos entienden como Dios.” Aquino no cae en literalismos: sabe que "Dios es amor" no significa que Dios tenga emociones, sino que su esencia es acto puro de amor (agape).

2. Maimónides (1138–1204) – Filósofo y rabino judío, autor de La Guía de los Perplejos. Defensor del rigor intelectual, sostiene que Dios es absolutamente uno e incorpóreo, y que toda atribución positiva a Dios es errónea.

Usa la vía negativa (apofática): no decimos qué es Dios, sino qué no es. Decir que Dios es "bueno" o "sabio" no significa que tenga cualidades como nosotros, sino que es la causa de la bondad y la sabiduría en el mundo. "La perfección de un hombre sabio consiste en reconocer que no puede saber nada acerca de la esencia divina.” "Decir que Dios es 'uno' no es afirmar una cualidad, sino negar la multiplicidad."*

Para Maimónides, el mayor error es antropomorfizar a Dios. Incluso las imágenes bíblicas son acomodaciones pedagógicas para mentes limitadas.

3. Ibn Arabi (1165–1240) –Místico sufí andalusí, conocido como Al-Shaykh al-Akbar (el Maestro Mayor). Su obra central es Las Escalas del Saber y el Fusús al-Hikam. Dios es al-Haqq (La Verdad/Realidad Absoluta), y todo lo que existe es una manifestación (tajallí) de Él. No hay separación real entre Dios y el mundo: el universo es el "resplandor" del Uno. "Gloria a Aquel que creó todas las formas en las que es adorado.” "No adoro a un Dios que mi corazón pueda contener, porque el corazón de mi amado es más vasto que los cielos y la tierra.” Cita atribuida: ”Mi corazón se ha abierto a toda forma: pradera para ciervos, convento de monjes, templo de ídolos, casa de la Caaba, tablas de la Torá, libro del Corán. Soy del amor la creencia: dondequiera que giren sus cabalgaduras, el amor es mi religión y mi fe."

Ibn Arabi vive la *wahdat al-wujud* (unidad del ser): no hay ser fuera de Dios, pero Dios trasciende todo lo que es manifestado.

4. Ludwig Wittgenstein (1889–1951) – Filósofo del lenguaje, autor del Tractatus Logico-Philosophicus y las Investigaciones Filosóficas. Su visión de Dios no es teológica, sino sobre cómo hablamos de lo trascendente.

En el *Tractatus*, dice que lo ético, lo bello, lo religioso está más allá del lenguaje. No puede ser dicho, solo mostrado. "Claramente, la ética y la estética son lo mismo. [...] Esta ética no puede ser expresada. La ética es trascendental. La ética no es un campo de estudio." "De lo que no se puede hablar, hay que callar."

Pero en sus Diarios filosóficos, Wittgenstein es más personal: "No puedo imaginar a un Dios que sea un ser como cualquier otro. Dios no es un objeto del mundo. La creencia en Dios es un modo de ver el mundo." Para él, decir "Dios" no es hacer una afirmación empírica, sino expresar una forma de vida, una actitud ante la existencia.

5. Paul Tillich (1886–1965) – Teólogo y filósofo protestante, autor de Dinámica de la fe y Sistema de Teología. Rechaza la idea de Dios como "un ser más", incluso el más grande. Dios no es un ser entre otros, sino el Ser mismo —"el Fundamento de nuestro Ser", "el Ser que nos sostiene". "Dios no es un ser, sino ser. Dios es el Ser en el que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser." "La pregunta por Dios es la pregunta por el sentido último de nuestra existencia. Dios es el Sí mismo del Universo."

Tillich habla de la "ansiedad ontológica" (miedo a la no existencia) que solo puede ser sanada por un encuentro con lo que él llama el Ser Absoluto —no un objeto, sino la condición de posibilidad de todo objeto.

6. Friedrich Nietzsche (1844–1900) – Filósofo alemán, crítico radical de la religión, autor de Así habló Zaratustra, La gaya ciencia, Más allá del bien y del mal. No niega simplemente a Dios; anuncia su muerte cultural: ya no es creíble como fundamento de valores. Pero advierte: matar a Dios no es fácil, y su sombra sigue dominando la moral occidental.

"¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió una linterna en pleno día y corrió al mercado gritando: '¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!'? [...] '¿Dónde está Dios?', gritó. 'Os diré: lo hemos matado —¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos.'" "El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superar al hombre?"

Para Nietzsche, la muerte de Dios abre un abismo: si no hay un orden divino, debemos crear nuestros propios valores. Pero la mayoría sigue viviendo como si Dios aún existiera, en una moral esclava de la culpa y la renuncia.

7, Baruch Spinoza (1632–1677) es una figura fundamental —y profundamente polémica— en la historia del pensamiento sobre Dios. Su visión rompe con las concepciones tradicionales tanto del judaísmo como del cristianismo, y anticipa formas modernas de panteísmo, monismo y espiritualidad naturalista.

Spinoza fue excomulgado por la comunidad judía de Ámsterdam por sus ideas, y su obra principal, Ética, fue publicada póstumamente por temor a represalias. En ella construye un sistema filosófico riguroso, al modo geométrico (con definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones), que culmina en una concepción radical de Dios.

La frase más famosa de Spinoza es: *Deus sive Natura* ("Dios o, lo que es lo mismo, la Naturaleza"). Pero esta frase, aunque resumida, es fácilmente malinterpretada. No quiere decir que "Dios es la naturaleza" en un sentido poético o *new age*. Para Spinoza, es una afirmación metafísica rigurosa.

Spinoza rechaza el dualismo (mente/cuerpo, Dios/mundo). Para él, solo hay una única sustancia eterna e infinita, y esa sustancia es Dios o la Naturaleza.

"Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita."

"Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia." Esto significa que no hay un Dios trascendente que haya creado el mundo desde fuera. El mundo no es una creación separada, sino una manifestación necesaria de Dios.

Spinoza rechaza completamente la idea de un Dios que oye oraciones, castiga, perdona, o actúa con intenciones. Eso, para él, es antropomorfismo supersticioso.

"La gente piensa que Dios, como los hombres, está gobernado por el libre albedrío; y así no buscan la causa natural de las cosas, sino que, cuando no pueden explicarlas, las refieren a la voluntad de Dios —una manera elegante de confesar su ignorancia."

Para Spinoza, Dios no quiere ni decide: actúa según su naturaleza necesaria, como un teorema matemático se sigue de sus axiomas. Dios se manifiesta a través de dos atributos conocidos por nosotros: Extensión (el mundo físico) Pensamiento (la mente, la conciencia). Todo lo que existe —una estrella, una hoja, un pensamiento— es un modo (una modificación) de esa única sustancia divina.

"Nada puede ser destruido, salvo por la causa externa a su naturaleza." Porque todo está en Dios y nada puede aniquilar a la sustancia única.

Para Spinoza, la felicidad humana no está en obedecer mandamientos ni en esperar una vida eterna. Está en comprender la necesidad de las cosas, es decir, ver el mundo *sub specie aeternitatis* (bajo el aspecto de la eternidad).

"El alma humana no perece con el cuerpo; hay en ella algo eterno." Pero no un alma individual inmortal: lo eterno es la parte de nosotros que comprende y participa en la mente de Dios.

Este amor a Dios no es devoción, sino amor intelectual de Dios (*amor Dei intellectualis*): "Dios es amado por sí mismo, y el que lo entiende lo ama necesariamente. Este amor intelectual de Dios es la dicha misma."

¿Spinoza era ateo o místico?

Spinoza fue acusado de ateo en su tiempo… pero muchos pensadores modernos lo ven como uno de los filósofos más religiosos que jamás existió, aunque su religión sea sin templos, sin oraciones, sin revelación.

Para él, contemplar el orden del universo con asombro racional es una forma de piedad. Caminar por un bosque y entender que cada hoja, cada insecto, cada pensamiento es una expresión de la única realidad infinita… eso es, para Spinoza, tocar lo divino.